# أصحــاب المعــارف

من المعتزلة

كتبه: تقي الدّين بن فيفي

## تمهيد:

ارتبطت قضية أفعال العباد و المعرفة بقضية حرية الإنسان و المساحة التي يملكها العبد، من جهة، و من جهة أخرى ارتبطت بقضية أخرى لا تقل أهمية و هي قضية الإيمان، و من المعلوم أن الناس قد انقسمت لعدة فرق، منها قدرية جبرية أتباع الجهم بن صفوان و إلى المنادين بالحرية الإنسانية و هم أتباع غيلان الدمشقي، فذهب الجهم إلى إنكار قدرة الإنسان على الفعل و المعرفة، و لا يملك القدرة سوى الله، و مراده من هذا إثبات توحيد الله، و في المقابل فقد ذهب غيلان الدمشقي إلى تقسيم المعرفة إلى ضرورية اضطرارية و معرفة استدلالية مكتسبة، و معرفة الله معرفة استدلالية ليست اضطرارية فلو كانت اضطرارية لما اختلف الناس فيها كما لم يختلفوا في أن الكل أكبر من الجزء، و المعرفة هي نتيجة للفعل الإنساني و هو النظر.

ثم جاء أبي الهذيل العلاف المعتزلي، فاشترط لقدرة الإنسان على الشيء أن يكون عارفا لكيفيته و ما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه، و فرق العلاف بين قدرة الله و قدرة البشر، و قال أن المعرفة فعل إنساني، و فرق بين نوعين من المعرفة، اضطرارية و كسبية، و الاضطرارية كمعرفة الله، و المعرفة الثانية الكسبية متعلقة بالحواس أو القياس، أي أن الشيخ العلاف له موقف خاص، فلما وقف على اختلاف الناس في المعارف أهي ضرورية أم اكتسابية؟ فلم يقل أن كلها كسبية و لا كون كلها ضرورية، فاختار لنفسه قولا و هو أن المعارف على نوعين: الأول: ما يعلم باضطرار، و هو معرفة الله تعالى و معرفة الدليل الداعي لمعرفته، و ما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهي علم اختيار و اكتساب.

بعد العلاف جاء تلميذه إبراهيم بن سيار النظّام، و كونه يريد نفي المشابهة بين الله و خلقه، فقد نفى قدرة الله على الظلم و فعل الشر، و قال بالصالح و الأصلح، و قال أن الله خير محض لا يفعل سوى الخير لخلقه، و قال بأن افعال العباد تقع بطبع المحل، و زعم أن الالوان و الطعوم و الأراييح و الحرارات و البرودات و الأصوات و الآلام أجسام لطيفة، و لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام، و اللذة ليست من فعل الإنسان عنده.

ثم جاء أبو عثمان المعروف بالجاحظ، فسار على نهج أستاذه النظّام إلا أنه اختلف معه في أمور، فقال بأن المعرفة تقع بالطبع، و ميز الجاحظ بين الإنسان و الحيوان بالعقل و الاستطاعة على القدرة على الفعل و الاختيار و الارادة، فمن شأن صاحب العقل أن يكون مختارا مريدا، و العقل من توابع الاستطاعة، و المعرفة نتيجة لها، أي أن الاستطاعة تسبق العقل الذي بدوره يسبق المعرفة، التي بدورها فعل الله، و قال في الأفعال أنها تقع طباعا، فليس للإنسان سوى الإرادة، و ما بعد الإرادة يحدث طباعا، و ربط الطباع بالتجارب الإنسانية التي تحصل له خلال حياته، فتحتل التجارب عند الجاحظ مكانة كبيرة في نظرية المعرفة.

إن القول بأن المعرفة فعل الله جاء عن طريق قول النظام أن الله لا يفعل إلا الصالح و الأصلح، أي أن يفعل الله ما فيه صلاح و خير للإنسان، فقالوا أن المعرفة فعل من أفعاله، لكن القول بأن المعرفة فعل الله قد يخل بالقدرة الإنسانية، التي ربطها الجاحظ بالعقل و المعرفة، و كحل لهذا التعارض قال الجاحظ بالطباع، و مع وجود نوع من الجبرية في المسألة، و كون الكافر مثلا ليس قادرا على الإيمان، لأنه مما لا يحتمل طبعه، أنكر الجاحظ الجبرية و هذه النتيجة، فقال بأن الكافر عرف الله

ضرورة و عرف صفاته و توحيده و عدله، لكنه أصر على الكفر و عاند، و الكفار إما معاند و إما عارف استغرقه حبه لمذهبه.

أما في ما يخص الطبيعة فمن المعتزلة من لم يقل بالحتمية السببية فالعلاقة بين الأثر و المؤثر، و إن كانت ضرورية، إلا أنه إذا طرأ على الأسباب تغيير فإنه يمنع إحداث المسببات، يقول في هذا العلاف: "ليس يفعل فاعلا إلا و فعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة و التخلية و العجز و المنع فحينئذ يتعذر ما كان ممكنا له للعجز الحادث"، و يقول: "إن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئا لما فيه صلابة و ثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدق فيه و لغير نقصان لحق ذاته" و هذا ما يقره القاضي أيضا. و منهم من قال أن الكون يسير وفق نظام الأسباب و المسببات، أي أن للطبيعة قانونا يسير وفقه، و هذا يتعلق بالدليل الغائي عندهم، فالكون يسري وفق نظام الأسباب و المسببات هذا النظام أوجده الله ثابتا، كالجاحظ و النظام و معمر.

و أصحاب المعارف كما يعرفهم أبي الحسين الخياط هم القائلون بطبيعة ثابتة لكل شيء يصدر بمقتضاها، فلكل مطبوع جنس واحد من الأفعال، النار لا يكون منها إلا التسخين، و الثلج لا يكون منه إلا التبريد، و إن من تكون منه الأشياء المختلفة هو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها

قضية "الطبع"، قضية شغلت حيزا كبيرا من فكر المعتزلة خاصة المؤمنون بها و المدافعون عنها، إذا تشكل بابا لمعرفة سير الطبيعة و سلوك الإنسان في أفعاله من حركات الجوارح و ما يتولد عنها و حركات الفكر و ما يتولد عنها.

**الطبع لغة:**

ورد في لسان العرب لابن منظور: الطبع و الطبيعة: الخليقة و السجية التي جُبل الإنسان عليها، و الطباع: كالطبيعة، مؤنثة، و قال أبو القاسم الزجاجي: الطباع: واحد مذكر كالنِّحاس و النِّجار، قال الأزهري: و يُجْمَع طبع الإنسان طباعا، و هو ما طبع عليه من طباع الإنسان في مأكله و مشربه، و سهولة أخلاقه و حزونتها، و عسرها و يسرها و شدته و رخاوته، و بخله و سخائه، و الطباع: واحد طباع الإنسان، على فعال، مثل مثال، اسم للقالب و غرارٌ مثله، قال ابن الأعرابي: الطبع المثال، يقال: اضربه على طبع هذا و على غراره و صيغته و هديته، أي على قدره، و حكى اللحائي: له طابِع حسن، بكسر الباء، أي طبيعته، و أنشد:

له طابع يجري عليه و إنما == تفاضل ما بين الرجال الطبائع.

و طبعه الله على الأمر يطبعه طبعا: فطره، و طبع الله الخلق على الطبائع التي خلقها، فأنشأهم عليها، و هي خلائقهم يطبعهم طبعا: خلقهم، و هي طبيعته التي طُبع عليها و التي طبع (عن اللحياني لم يزد على ذلك)، أراد التي طُبع صاحبها عليها، و في الحديث: كل الخلال يطبع عليها المؤمن إلا الخيانة و الكذب، أي يُخلق عليها، و الطباع ما ركب في الإنسان من جميع الأخلاق التي لا يكاد يزاولها من الخير و الشر[1].

الطبع في اللغة يطلق فيراد به الخلقة و السجية، و ما ركبه الله في خلقه من أخلاق و خصال و قيم.

و قد يراد به المثال، أو ما يشابهه.

و قد يطلق فيراد به الصياغة.

و قد يذكر فيراد به الختم و التأثير.

و قد يذكر فيراد به التغطية.

و قد يطلق فيراد به الصدأ.

و قد يراد به الملأ، و طِبعه ملؤه.

و قد يراد به الوسخ و الدنس.

## في الاصطلاح الكلامي:

الطبع: هو الخاصة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة[٢].

سجية الإنسان، و الحكماء يعتبرون بذلك عن خاصة الأشياء، كإحراق النار، و التبريد للثلج[٣].

هو مبدأ الحركة مطلقا، سواء كان له شعور، كحركة الحيوان أو لا، كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا.

قوة للنفس في إدراك الدقائق[٤].

و عند أصحاب المعارف من المعتزلة فهو الخاصية الموجودة في الشيء مما يجعله محدد المسار و الهيئة، فيكون الطبع موجبا للمطبوع، على نحو إيجاب العلة للمعلول، "فللأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها، و بها ما يفعله الحي القادر بقدرته... إن في الحنطة خاصية و أنه لا يجوز أن ينبت منها الشعير ما دامت

الطبيعة و الخاصية فيها، و أن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيوانا آخر ... فالإنسان و جميع هذه الأجسام التي تتحلل و تفسد مخلوقة من الطبائع الأربعة و لذلك يستحيل بعضها إلى بعض"(٥).

فكل الخصائص الموجودة في الأشياء لا تفارقها و لا تفك عنها فهي ملازمة لها.

## في الأفعال:

مفهوم الفعل :

يعرف أبو هاشم -كما نقل القاضي- الفعل بقوله: "اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل، أنه وجد من جهة من كان قادرا عليه ، و كل من علمه كذلك علمه فعلا و من لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا"، أي أن أبا هاشم هنا يشترط للفعل القدرة ، لكن القاضي خالفه بقوله أن هذا التعريف غير دقيق ، ذلك لأنه يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة، و الأمر ليس كذلك، فإن الرامي قد يرمي و يموت قبل الإصابة ، لذلك فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل ،"أنه ما وجد و كان الغير قادرا عليه"(٦)، و قد فرّق القاضي بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني ، فعرف الفعل الإنساني أنه هو ما يقع حسب قصد العباد و إرادتهم و شهواتهم ، و بحسب قدرتهم و علومهم و بحسب جهلهم و سهوهم ،كالكتابة و المشي و القيام، أما ما يتعذر على العباد أو لم يقع حسب أحوالهم فهو فعل الله.

لقد قسّم المعتزلة الأفعال إلى نوعين: أفعال اضطرارية و أفعال اختيارية، مباشرة و غير مباشر، فالاضطرارية تحدث دون قصد أو إرادة من العبد أما الاختيارية فهي التي تحدث بعلم و قصد و إرادة من العبد، أما الأفعال المباشرة فهي التي تترتب على العمل، و غير المباشرة هي آثار ثانوية له و تسمى الأفعال "المتولدة".

يقول الإسكافي في تعريف المتولد أنه " كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له، فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر"[٧].

و الأفعال المتولدة بلحاظ محل القدرة على قسمين:

الأول كالمباشر من حيث كونه في محل القدرة أي يبقى في دائرة قدرة الإنسان كالعلم الحاصل بعد النظر، أي أن العلم متولد عن النظر.

الثاني يتعدى محل القدرة إلى غيره، مثلا الصيد الذي يعتمد على القوس و الرمح، فاعتماد اليد فعل مباشر لكنه اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه، و الصيد يتولد عن الاعتماد و الحركة، و هي الفعل الثاني غير المباشر .

و الأفعال المتولدة بلحاظ الأسباب على ضربين:

ما تحتاج في وجودها إلى تجدد الأسباب ،و هذا كالنظر الذي يحتاج إلى التجدد ليحصل العلم .فالعلم متولد عن تجدد الأسباب التي هي النظر.

ما لا يحتاج إلى التجدد، فقد ينشأ هذا عن هذا دون تجدد السبب، كحال رمينا للقوس فالقوس يستمر في حركته نحو الهدف دون تجدد السبب و هو الرمي أو الدفع.

و أفعال الإنسان عند المعتزلة من خلقه، و هم من يحدثها على الحقيقة، لأنها تقع حسب القصود و الدواعي، و تنتفي بحسب الصوارف و الموانع، إلا ما ذهب إليه أصحاب المعارف.

أما تعريف الفعل فهو الآخر قد اختلف فيه المعتزلة كما ذكر بعض المحققين، فذهبت البعلوية و البهشمية وغيرهم من المعتزلة دون أبي الحسين ومن قال بمذهبه أن الفاعل هو من أوجد ما كان قادراً عليه، واعترض عليهم أبو الحسين في غرر الأدلة وقدح في هذا التعريف فقال: إنه يقتضي أن تكون الدلالة على أن زيداً فاعل لتصرفه هي دلالة على أنه وجد ما كان قادراً عليه، قال: و ليس هذا من قولهم لأن عندهم أنهم يعلمون أولاً أنه فاعل ثم يستدلون على أنه قادر ثم على أنه كان من قبل قادراً وأيضاً فإنهم إذا سئلوا ما القادر قالوا هو الذي يصح أن يفعل فيذكرون القادر في حد الفاعل ويذكرون الفاعل في حد القادر، قال: فالصحيح في حد الفاعل المختار للشيء أن يقال هو الذي حدث به الشيء على سبيل الدواعي، قال: وقد دخل في ذلك الفعل المتولد لأنه لما كان سببه بحسب الدواعي كان هو أيضاً بحسب الدواعي لكونه بواسطة السبب، ألا ترى أن من دعاه الداعي إلى الرمي في سمت مخصوص فولدت الرمية الصابه في ذلك السمت فإن إصابته في ذلك السمت بحسب دواعيه، قال: وكثير من المتولدات تتعلق بها الدواعي كالكتابة وغيرها والساهي والنائم يفعلان بحسب الدواعي لكن لا

يذكرانها، قال: ولك أن تقول: إن الفاعل هو الذي يحدث الفعل على سبيل الصحة ويدخل في ذلك فعل الساهي والنائم على قول من قال أنهما يفعلان من غير داع، ثم قال رحمه الله: وإنما قلنا أن هذا معنى الفاعل على المختار لأن المعقول من الفاعل المختار هو المؤثر على سبيل الدواعي والمعقول من كونه مؤثراً في الشيء هو أن يكون الشيء حادثاً به ولأجله والشيء إنما يحد بما يعقل من معناه.

أما الجاحظ، فلم يقل بأنه لا فعل للعبد إلا الإرادة لا غيرها من آثاره الاختيارية اتفاقاً بينهم إلا لأنه رحمه الله نظر إلى أن المتولدات بأسرها لا تكون بحسب الدواعي وإن كان سيرها واقفاً في نفسه على حسب الدواعي وكأنه اعتبر ذلك في مثل الرمية فإن السهم بعد خروجه من قوس الرامي غير واقف على دواعيه وكذا الكتابة فإن كثيراً من الناس يدعوه الداعي إلى أن يكتب واواً أو كافاً على شكل مخصوص ثم يكتبه فلا يقع على حسب داعيه فإذا كان هذا في الحرف الواحد فكيف تكون الكتابة الكثيرة واقفة على حسب دواعيه فلا يكون حينئذ فاعلاً لذلك بالنظر إلى التعريف الذي ذكره أولاً أبو الحسين وإن كان مؤثراً فيها ومحصلاً له، و كأن الجاحظ يمنع ما أشار إليه أبو الحسين من أن وقوع السبب على حسب الدواعي يستلزم وقوع المسبب على حسبها أيضاً أي فلا يكون عنده الواقف على الواقف على الشيء واقفاً على ذلك الشيء وفيه نظر لا يخفى كما أن فيما ذكرناه عنه في قضية الكتابة نظر أيضاً ففرق بين حدوث الشيء بحسب الدواعي وبين تكيفه بحسبها، ومن مذهب الجاحظ أن جميع الأفعال متولدات ولا مبتدأ فيها إلا الإرادة فقط وهذا المذهب ليس مما انفرد به فإنه قد قال به ثمامة بن الأشرس رحمه الله وإنما خالفه في القول بطبع المحل إذ الجاحظ يقول بأن المتولدات بأسرها بطبع محالها أي أنها وإن كانت آثاراً لفاعل السبب

ومستندة في حصولها ووجودها إليه لكنها لا تسمى أفعالاً له إلا بواسطة السبب وهو أيضاً لا يسمى فاعلاً لها إلا كذلك.

أما الإرادة فعلى قول أبي الهذيل العلاف و إبراهيم النظام و معمر و الشحام و جعفر بن حرب و الإسكافي و الآدمي و عيسى الصوفي يكون مرادها بعدها بلا فصل، موجبة لمرادها، و أجمع المعتزلة على كونها لا تقع إلا مبتدأة.

و يرى النظام و معمر فيما يخص أفعال الإنسان "أن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خِلقة الشيء كذهاب الحجر إلى الأمام عند دفعة الدافع و انحداره عند رمية الرامي به و تصاعده عند رجّة الزاجّ به صعدا، و كذلك الإدراك من فعل الله بإيجاب الخلقة، و معنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب، و كذلك سائر الأشياء المتولدة[٨]، و يؤكد ذلك القاضي بقوله أن النظام يرى أن كل ما جاوز غير حيز الإنسان فهو من خلق الله تعالى بإيجاب الخلقة، بمعنى أنه طبع الأجسام على حد يندفع أو يذهب[٩].

و يضيف الأشعري عن رأي معمر أنه زعم أن المتولدات و ما يحل في الأجسام من حركة و سكون و لون و طعم و رائحة و حرارة و برودة و يبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه[١٠]، و يؤكد القاضي ذلك بقوله أن معمرا يرى أن المتولدات أجمع و كذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها و لا فعل لله إلا نفس المحل و ليس للعبد عنده فعل سوى الإرادة[١١].

و معمر، "يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا، و كان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء و الأرض و لكل ذي لون، بأن فعل تلوينها"[١٢].

و يرى النظام أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة، و إنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، و أن الصلاة و الصيام و الإرادات و الجهل و العلم و الجهل و الصدق و الكذب و كلام الإنسان و سكوته و سائر أفعاله حركات، و كذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه في وقتين: أي تحرك في وقتين.

فالنظام و معمر يتفقان أن الأفعال المتولدة راجعة إلى طبيعة في جسم ذلك الذي يتولد الفعل فيه.

و الفعل الذي يتولد في جسم من الأجسام يقال عنه عند النظام أنه فعل الله بواسطة الطبيعة التي يدين هذا الجسم بها إليه.

و عند معمر يقال عن الفعل الذي يتولد في جسم إنه فعل الجسم بواسطة طبيعته التي تخصه.

و عند النظام تلك الأفعال هي أفعال الله و عند معمر هي أفعال مستقلة عن الله. أي أن الطبيعة تفعل باستقلال.

و ليصحّ الاختيار عند النظّام "لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، و الآخر يأمر بالكف، ... و حكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليُعصى، و حكى عنه أنه يقول: إن الخاطرين جسمان"، و علق الأشعري على هذا قائلا: "و أظنه غلط في الحكاية الأخيرة"(١٣).

و مع هذا فإن النظام حسب كلام اسحق بن محمد العبدي قد أراد بما قال أن ما كان تولده من آثار الله تعالى لا ما كان من آثار العبد، فإن المتولدات الواقع

من قبل العبد والمسبب عن آثاره الاختيارية الموجبة بطريق التوليد ليس فعلاً لله تعالى اتفاقاً لأن المؤثر فيه هو العبد لا الباري عز و جل فمعلوم أنه إذا انتفى كونه مؤثراً انتفى كونه فاعلاً لا محالة هذا هو الحق الصريح الذي لا تحوم حوله ضلالة، ويحتمل أنه أراد أن الله تعالى هو الذي أودع محل الفعل والأثر المتولد طبعاً يتم به التأثير كما في مثال السهم كما سيأتي فصلابة تأليف السنان وخفة العود وقبول السهم للدفع والبضع على الوجه المخصوص إلى غير ذلك، كل هذه الأشياء طباع أودعها الله تعالى في محالها بقدرته واختياره اتفاقاً فهو سبحانه فاعل لها بلا شبهة فصح على هذا أن يقال إن فاعل الأثر الحاصل بسبب الطبع هو الله تعالى أعم من أن يكون ذلك في المتولدات الواقعة من قبله عز و جل أو من قبل العبد.

وتوضيحه أن إنساناً لو ألقى إنساناً في النار فأحرقته فقبول الملقى للدفع وإحراق النار له وثقل حرمه وكون النار محرقة وغير ذلك مما لا يخفى كلها أفعال الله تعالى على الوجوه المذكورة لا من حيث أنه واقعٌ بتأثير العبد في الإلقاء المذكور فإن العبد هو المؤثر في نفس الإلقاء اتفاقاً ويقال أيضاً إنه مؤثر في الإحراق أي من حيث أنه إحراق مضاف إليه.

وتحقيق ذلك أن الأحراق يضاف تارة إلى النار وتارة إلى الملقي لغيره في النار وقد يضاف أيضاً إلى طبع النار لا إليها نفسها كما أشار إليه الجاحظ فقال كما نقل عنه أن النار تجذب اهلها الى نفسها بطبعها ثم تمسكهم فى نفسها على الخلود، وقد يلقي الإنسان نفسه في النار فيقال إنه أحرق نفسه فليتأمل فإنه لا يخلو عن دقة، وقس على ذلك سائر الآثار الواقعة بطبع المحل.

أما الجاحظ فروى عنه الأشعري أنه يقول أن ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه و ليس باختيار له و ليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة [١٤]، و يقول القاضي فيه أن الجاحظ يقول أنه لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة، و ما عدا الإرادة مما يقع طباعا و أنه لا يقع باختيار إلا الإرادة[١٥].

و الإرادة عند الجاحظ لأنها لما كانت أمراً واقفاً على حسب الدواعي نظراً إلى أن العاقل لا يريد ولا يقصد بقلبه ما لا يدعوه إليه داع بل لا يكون ذلك إلا على وفقه وبحسبه دائماً على وتيرة مستمرة وطريقة مستقرة زعم أي أنه لا فعل للعبد حقيقة إلا الإرادة إذ لا يصدق تعريف الفاعل المذكور أولاً إلا فيها وهي عنده في الشاهد عبارة عن قصده إلى الفعل حال كونه غير ساهٍ ولا مكره عليه هذا في فعل النفس، وأما فعل الغير فهي عنده عبارة عن الميل إليه لامتناع قصد العاقل أنه يوجد هو فعل غيره فتبين بهذا أن الإرادة عنده أمر وجودي لا محالة وإلا لما صرح بأنها فعل لفاعل لكنه قد صرح بأنها فعل لفاعل.

و يقصد الجاحظ بقوله "ما بعد الإرادة" الفعل الذي يقع في بدن الإنسان، الذي يأتي بعد الفعل الذي يقع في قلبه أو في نفسه.

و يعرض البغدادي رأي الجاحظ قائلا أنه لا فعل للعباد إلا الإرادة و أن سائر الأفعال تُنسب لهم على معنى أنها و قعت منهم طباعا و أنها وُجدت بإرادتهم، فليس للعبد كسب سوى الإرادة و أفعاله تحصل طباعا[١٦]، و الإرادة هي ميل النفس إلى الفعل، و النفس لا تميل إلا بعد أن تعرف و تختار، و ثمامة بن الأشرس يوافق الجاحظ في ما ذهب إليه، فقال أنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة و إن ما سواها حَدَث لا من مُحِدث كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة و ما أشبه

ذلك، و ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز[١٧]، و اختلفوا فجعل ثمامة ما عدا الإرادة حدثا لا محدث له[١٨].

و الحقيقة أنه لا يوجد هناك اختلاف بين الجاحظ و ثمامة سوى في الألفاظ، فكلاهما يرى أنه لا فعل للعبد سوى الإرادة و "ما بعد الإرادة" يشير إلى الأفعال المتولدة، و هو نفس المعنى الذي يفيده قول ثمامة "ما سواها" أي ما سوى الإرادة، و قول ثمامة أن ما سوى الإرادة حدث من لا محدث معناه فعل للإنسان بطبعه و ليس باختيار له كشأن الإرادة التي تحدث من محدث و باختيار.

و قد ربط الجاحظ بين قوة الدواعي و الغرائز الموجودة عند الإنسان بالفعل، و توجيهها وجهة معينة، و عبر عن هذا بقوله ب"الخلال"، "إن الخلال خلتان، غرائز في الفطر و كوامن في الطبع، جبلة ثابتة و شيمة مخلوقة، على أنها في بعض أكثر من بعض، و لا قدر القلة فيه أو الكثرة إلا الذي دبرهم"[١٩]، فهذه الغرائز لها نصيب من تسيير الإنسان، و تحديد سلوكه و توجهاته، من خلال الطباع الكامنة فيه، "فالله خلق الخلق ثم طبعهم على حب اجترار المنافع و دفع المضار، و هذا منهم طبع مركب و جبلة مفطورة"[٢٠]، فهناك أفعال تصدر عن الإنسان لكنها تقع دون تدخل العقل و تنال "بالخلقة و بمقدار من المعرفة لا يبلغ أن يسمى عقلا"[٢١]،و بالتالي فهناك أفعال تقع من الإنسان حسب ما في الخلقة من غريزة أي "ما كانت النفوس قائمة بطبائعها و مزاجها و حاجاتها"[٢٢]،و هناك أفعال تقع "من جهة التخيير و التكليف و على ما لا ينال إلا بالاستطاعة"[٢٣]

و الغرائز عند الجاحظ على نوعين: نوع يعود إلى طبيعة الإنسان الحيوانية الغريزية و ما يظهر منها من قوى نفسية جامحة، غير خاضعة في التعبير عن كنهها لمنطق أو

اتزان، و النوع الثاني يتمثل في غريزة العقل، التي تخوله لتعديل تلك القوى الجامحة و تهذبها، بما يرقى مع السلوك الإنساني، "و لن تفي قوة غريزة العقل بجمع قوى طباعه و شهواته، حتى يقيم ما اعوج منها و يسكن ما تحرك، دون النظر الطويل الذي يشدها و البحث الشديد الذي يشحذها و التجارب التي تحنكها، و الفوائد التي تزيد فيها"(٢٤).

فهناك صراع بين غرائز الإنسان، الحيوانية و العاقلة، لكن متى انتصر العقل على القوة الحيوانية تكون حينئذ النفس مختارة في ميلها إلى أحد الطرفين، يقول الجاحظ: "فالعقل حارس و الطباع محروسة، و النفس موقفة، فإن كان الحارس أقوى من طباعها، كان ميل النفس معه طبعا، لان شأن النفس الميل إلى أقوى الحارسين، و أمتن السببين، و متى كانت القوتان متكافئتين كان الفعل اختيارا و من حد الغلبة خارجا"(٢٦).

و بالتالي فالجاحظ لم يختلف كثيرا عن أصحابه من المعتزلة حين فرقوا بين الأفعال الاضطرارية و الأفعال الاختيارية، و جعل من الاستطاعة نوعا من الحرية، حين يريد الواحد فعل الشيء أو تركه، فقال: "و إنما تكون النفس مختارة حقيقة و مجانبة لفعل الطبيعة، إذا كانت أخلاطها معتدلة و أسبابها متساوية، و عللها متكافئة فإذا عدّل الله تركيبه سوى أسبابه، و عرّفه ما عليه و له، كان الانسان للفعل مستطيعا في الحقيقة، و كان التكليف لازما بالحجة"(٢٦).

فالتكليف عند الجاحظ متعلق بالاستطاعة و هي بدورها متعلقة بزوال الحجة و العذر، و لا يكون الإنسان كذلك إلا و هو "صحيح البنية، معتدل المزاج، وافر

الأسباب، مخلى السرب، عالم بكيفية الفعل حاضر النوازع و معدل الخواطر عارف بما عليه و له"[٢٧]

و الجاحظ لا يذهب مذهب المجبرة في تعطيل الاختيار و الإرادة عند الإنسان، فقوة الدواعي ليست هي المؤثرة في الفعل و ليست علة تامة لحصول الفعل، و لو كانت كذلك لكانت عذرا للفاسقين.

أما ثمامة بن الأشرس فيرى "أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها، لأنه يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثلما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال، فتحير فيه وقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها"[٢٨].

أي أن الأفعال المتولدة منهم من علقها بالطبع و ليس للعبد سوى الإرادة و هذا قول الجاحظ و منهم من قال أنها تحدث بطبع المحل، و هذا قول النظام و معمر، و منهم من جعلها بلا محدث عدا الإرادة، و هذا قول ثمامة.

و قال إسحاق بن محمد العبدي أنه إن صح أن ثمامة صرح بهذه العبارة التي نقلوه عنه من قوله أن ما خرج عن محل القدرة من المتولدات حدث لا محدث له فقد جعل المحدث رديفاً للفاعل وبمعناه وجعل الحدث بمعنى الأثر لا بمعنى الفعل فكأنه قال إن ما خرج عن محل القدرة أثر لا فاعل له وإن كان لا بد له من مؤثر اتفاقاً وهو العبد المؤثر في وجود السبب الذي وقع عنه التوليد. وخلاصة هذه الطريقة أي طريقة ثمامة أن ما خرج من المتولدات عن محل القدرة لا يقال في حقه أنه صدر على حسب الدواعي وسبيل الصحة والاختيار وطريق التمكن والاقتدار مع كونه أثراً لمؤثر لا محالة كسائر الآثار.

وقد تأول بعض مشايخ المعتزلة كلام ثمامة فقالوا بأنه أراد أنه إذا فعل سبب المولد خرج عن مقدوره بحيث لا يقدر على الامتناع منه.

و ثمامة تعلق بشبهتين[٢٩]:

١-أن القول بأن الإصابة بعد وجود الرمي فعل الرامي يؤدي إلى أن يكون الفاعل فاعلا و هو ميت، أو يكون فاعلا بعد عجزه و ذهاب القدرة عنه.

٢-ظن ثمامة بأنه يترتب على القول بالتوليد أن يستحق الواحد منا الذم و العقاب بعد موته، و لم يستحقها في حياته، لأنه مات قبل أن يصل الفعل إلى نتيجة، و هذا لا يجوز لأن الموت يقطع التكليف، فإما ان يموت الإنسان و هو من أهل الولاية لله أو يموت و هو من أهل العداوة له، و المعلوم أن الإنسان قد يرمي ثم يموت، و تقع الإصابة بالرمي بعد موته.

و يذكر القاضي أن القائلين بالطباع على فرقتين، منهم من يقول أن المتولدات تقع من العبد طباعا و هو المحكي عن الجاحظ في أفعال الجوارح و المعارف، لأنه يقول: إذا دعاه الداعي إلى فعل من الأفعال أو أراد ذلك الفعل وقع منه طباعا ذلك الفعل، و لا يجعل ما يتعلق بالاختيار إلا نفس الإرادة دون ما عداها من الحركات، و بيان هذا تقدم.

أما الفرقة الثانية فيقولون بأن هذه الأعراض التي توجد في الجمادات و غيرها من المحال توجد بطبع لها نحو الحركات الموجودة في الحجر و ما شاكلها من الأعراض و يقولون: ليس يتعلق بالله تعالى منها إلا أنه أوجد محلها و هي توجد بطبعها، و أخرجوا ما ليس بنفس المحل من أن يتعلق بالفاعل على وجه الاختيار، و هذا قول

معمر و النظّام، فأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلا للعبد و أثبتوها فعلا للعبد و أثبتوها من فعله تعالى بإيجاب الخلقة، و أثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع.

إن ما يجري من افعال الطبيعة يجري مجرى الطبع، فالماء يسير و يسيل بطبعه و خلقته، و هذه الخلقة غير مفارقة له، بل ملازمة، أما أفعال الإنسان المتولدة فأصحاب الطبع من المعتزلة يرونها مما يحصل بالطبع أيضا، أو فعل بلا فاعل، فمثلا، لو رمينا عود ثقاب داخل بيت فاحترق و مات كل من بالداخل، فلم ننسب فعل الاحراق و الموت؟

اتفق المعتزلة على كون فعل الاحراق فعلا للفاعل باختيار، لكن اختلفوا فيما تولد عن الاحراق من موت، فقال الجاحظ بأنه وقع طبعا، فليس للإنسان سوى الإرادة، فينسب له اختيار الفعل و القصد إليه و إرادته، أما ما يتجاوز ذلك فهو واقع بالطبع.

و مراد الجاحظ من الطبع كما ذكر إسحاق بن محمد العبدي في الاحتراس أنه لا بد لكل أثر من محل بلا شبهة ولا شك فتأثير الجرح من السهم مثلاً محله عنده هو السهم فالجرح واقع بطبع السهم أي قبوله للدفع بسبب الاعتمادات وصلابة ما في حديد السنان من التأليفات وخفة العود واستقامته وتناسب أجزائه وشدة نفوذه عن قوسه إلى غير ذلك من الوسائط الموجبة والآثار المولدة .......... أنه لا فرق عنده بين أن يقال هذا الأثر المتولد واقع بالطبع وبين أن يقال هو واقع بالإيجاب كما لا يخفى بأدنى التفات ممن يعرف هذه الإشارات، وبهذا يتضح أنه لا ينكر استناد آثارنا جميعها إلينا أعم من المتولدات والمبتداءات وإنما نظره إلى مجرد تعريف الفاعل وعدم صدقه في حق المتولدات فقد فرق كغيره من المعتزلة بين

العلة المؤثرة في وجود المعلول وبين الفاعل المختار، فمعلوم أن المعتزلة قد فرقوا بين العلة المؤثرة في وجود الشيء وبين الفاعل وأنهم لا يسمون المؤثر في وجود الشيء فاعلاً له إلا إذا كان تأثيره فيه على سبيل الصحة والجواز خلافاً لمن قال من الفلاسفة أن الفاعل هو ما به يكون الشيء ذلك الشيء بناءً على عدم فرقهم بين مطلق العلة المؤثرة في الفعل وبين الفاعل.

فنفي الجاحظ للفاعلية منافي حق المتولدات لا يستلزم نفيه للمؤثرية فيها وإنما نظر إلى أن تعريف الفاعل كالتعريف الذي ذكره أبو الحسين وهو قوله: إن الفاعل هو الذي حدث به الشيء على سبيل الدواعي يشتمل على جنس وفصل فالمتولدات داخلة في الجنس دخول المحدث لها والمؤثر فيها وخروجه لأن المحدود هو الفاعل لا الفعل، وإنما جعلناها الداخلة والخارجة ليتضح المقصود وينكشف الأمر الذي هو مرمى غرض الجاحظ فليفهم، وقس على ذلك التعريف الآخر من التعريفين الذين ذكرهما أبو الحسين وهو قوله: إن الفاعل هو الذي يحدث الفعل على سبيل الصحة، فإنه مشتمل على جنس وفصل والمتولدات داخلة في جنسه لأنها مستندة إلى إحداث الفاعل وتأثيره لكنها خارجة بفصله الذي هو قوله: على سبيل الصحة، فإنها ليست كذلك كما بيناه أولاً.

فالجاحظ لم يخالف أصلاً في أن المتولدات أفعال كما أنه لا يخالف في أنها حادثة بإحداثنا لها وموجودة بتأثيرنا في وجودها.

## في المعرفة و النظر:

إن نظرية المعرفة من أهم ما ناقشه الفلاسفة و المتكلمون المسلمون، فهي تحتل مرتبة سامقة في الفكر الإسلامي، لما لها من أهمية لا تخفى، خاصة حول ما إذا كان بمقدور الإنسان أن يصل لليقين القطعي و الضروري المطابق للواقع، و هذا عن طريق الارتكاز عن البديهيات الأولية و العقل، بمعنى آخر، مدى إمكانية إدراك المعرفة أو الحقائق و الأشياء؟ أيمكن إدراكها أم لا؟ إضافة إلى مصادر و منابع المعرفة، و وسائلها، و مقاييسها.

قبل أن نلج في آراء مدارس المعتزلة في المعرفة و النظر، تحسن الإشارة إلى مصادر المعرفة و أدواتها عند الإنسان، و أهمها باختصار شديد:

**الحواس:**

و هي البصر، و الشم، و الذوق، و اللمس، و السمع، ما تقوم به هذه الحواس هو نقل الواقع الموضوعي الخارجي إلى ذهن الإنسان أو العقل، حيث تتم عملية الإدراك.

إلا أن القران الكريم أحيانا يعبر عن الحس في مثل المقام بالظن، لكن الحس يقين في دائرته المحدودة أما إذا توسعت الدائرة يصير ظنا.

**التفكير و الاستدلال:**

من أهم الأدوات لاكتساب و نيل المعرفة، التكفير و الاستدلال، أو البراهين و القرائن العقلية.

**النفس:**

قد تكون النفس مصدرا من مصادر المعرفة، إذا تمت تزكيتها و تهيئتها على نحو تكون فيها قابلا لتلقي المعارف، "و اتقوا الله و يعلمكم الله" كما قال تعالى.

إضافة إلى كون النفس تعرف نفسها بنفسها بلا واسطة، فهي متحدة وجوديا معها.

**التعلم و القراءة:**

قال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" فالقراء أمر لابد منه لتحصيل المعارف، و استيعابها، و طريق من طرق إدراك الحقائق و الوصول للمعرفة اليقينية.

**الأخبار:**

الأخبار من أدوات تحصيل المعرفة، إذا كانت متواترة، أو الواحد المحفوف بالقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شك أن هذا الخبر حجة لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى، إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية و إليه تنتهي حجية كل حجة.

**رأي القاضي عبد الجبار في النظر:**

قد يذكر فيراد به "تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤية"، و قد يذكر فيراد به "الانتظار"، و يراد به "العطف و الرحمة"[٣٠] و النظر في الاصطلاح الكلامي هو التأمل و التنظير، و الاستدلال، و يقع حسب قصد و دواعي الفرد و إرادته، و هذا كسائر أفعاله و تصرفاته، و هو التفكر و الفكر هو "تأمل حال الشيء و التمثيل بينه و بين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها"[٣١]، و التأمل بمعنى مقارنة شيء مع غيره و هي ما يجعل العقل يميز بين الأشياء، أما التمثيل فهو قياس يقضي بتمثيل قضية من غيرها أي رد الغائب إلى الشاهد.

و الاستدلال عند البغداديين هو ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوما، أما عند البصريين فهو النظر المؤدي إلى المعرفة لأن هذا السبر يفيد طلب العلم[٣٢]، و للنظر شروط كما قررها القاضي يجب مراعاتها لحصول المعرفة، و المعرفة اعتقاد يقضي بسكون النفس و هذه الشروط تلخص في أن يكون الناظر عاقلا، غير ساه عن المنظور فيه، و عالما بالدليل على الوجه الذي يدل، و أن ينظر في الشيء لغرض سواه كالعلم أو غلبة الظن، و النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفة و أنه ليس عليها لذلك يستحيل أن ينظر الإنسان في الشيء و هو عالم بما يطلبه منه، و يستحيل النظر مع الجهل لأن الجاهل كالعالم لا يجوز خلاف ما يعتقده لذلك لا بد من الظن أو الشك قبل النظر و الشك[٣٣]، فقد جعلوا الشك وسيلة من وسائل كسب المعرفة، و الشك لا يتأتى إلا عن طرق النظر، فالشك طريق للنظر و النظر طريق للمعرفة، أي أن الشك مقدمة للنظر، "فمن حق النظر ألا يصح إلا مع الشك في المدلول"، و هي فكرة أساسية في فكر

المعتزلة، إذ هناك من جعله أول الواجبات، فالشك يثير الفكر و يبعث على التفكير و يحفز العقل، الأمر الذي يجعل الشاك اقرب للمعرفة ممن يقطع و يثق بمعرفته، يقول الجاحظ عن أستاذه النظّام: "نازعت من الملحدين الشاك و الجاحد فوجدت الشاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود ... الشاك أقرب إليك من الجاحد و لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، و لم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهم في حال شك".

فالداعي و الخاطر يثيران الشك في الإنسان، الأمر الذي يجعله مترددا في معرفته و ما إذا كان على حق أو باطل، على صواب أو على خطأ، و هذا يجعله أمام موقف يخاف فيه من تلك المعرفة، يقول القاضي في بيان هذا: "إن سأل سائل فقال ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، و لا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر و النظر، و أساس وجوب النظر هو الخوف من الضرر، هذا الخوف سببه الاختلاط بالناس من جهة و قد يكون من الله من جهة أخرى، قال القاضي: "الخوف من الضرر أساس وجوب النظر" و أسباب الخوف عديدة ... اختلاطه بالناس و سماع اختلافهم في الأديان ... و ربما يكون بخاطر من جهة الله تعالى"

أي أن المعرفة تقوم على أساسين، الخوف من الخطأ في المعرفة، و الشك في الاعتقاد.

و النظر فعل مباشر للإنسان و المعرفة و العلم فعل متولد، و النظر فعل مباشر عند معظم المعتزلة بخلاف أصحاب المعارف.

إن النظر أول لواجبات عند القاضي و من تبعه، لكن الجاحظ لم يجعله كذلك، بل جعل القصد إلى النظر هو أول الواجبات.

و نقل الشيخ مختار بن محمود المعتزلي كلاما عن شيخه محمود الملاحمي أن النظر تجريد العقل عن الغفلات، و لا يشترط في معرفة الله أن تنبني على المقدمات المنطقية و الأساليب النظرية.

و يتولد العلم من خلال علاقة التداخل بين الناظر و المنظور أو العاقل و المعقول، هذا التداخل بين الواقع المتشخص من خلال أماراته مع قصد الناظر و العاقل هو عملية النظر، و الأمارات هي دلائل و تنقسم لأنواع، منها الطبيعية ككون المرض الشديد أمارة على الموت، أو اصطلاحية و هي تعرف بالتجربة ككون لباس أحدهم أمارة على ملته، إلى جانب كون الأمارات دليلا فقد يكون الحكم أيضا كذلك، أي قضية منطقية، كقولنا أن كل مسكر محرم، و هذا ما يطلق عليه الأدلة المعرفية.

إلى جانب هذا فهناك الأدلة المنهجية، فتنصب على فحص الأدلة الأولى و تتناولها من حيث هي أحكام، أي قضايا منطقية، فتمتحن صورتها و صحة تعلقها بما دلت عليه، و بذلك تبرر الطريق أو منهج المعرفة.

**آراء أهل المعارف في المعرفة و النظر:**

**ثمامة بن الأشرس:** لم نجد آرائه حول أدوات المعرفة لنقص المصادر و عدم اطلاعنا كفاية.

نقل الخياط عنه في الانتصار أنه قال من أظهر الكفر فهو كافر و يستحق الوعيد، إذا كانت معه المعرفة و القصد، و إلا فليس هذا الاسم لازما. و هذا يعني أن الكافر لا يكون كذلك و لا يستحق العقاب إلا إذا تحقق شرط المعرفة بالشريعة، و تحقق شرط الإرادة و القصد، فالكفر في اللغة هو التغطية، أي أن العارف يغطي الحق فيعاند و يجحد، و عليه يستحق العقاب. و لذلك لعن الله اليهود لأنهم علموا الحق فجحدوه و أنكروه.

و نقل عنه أنه قال أن من لم يضطره الله لمعرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة و لا منهيا عن الكفر. فإن صح هذا فهو يعني أنه مع وجود القصد و الإرادة للنظر فإن وقع العلم الاضطراري لمعرفة الباري، فهو مكلف مأمور بالمعرفة، فإن جحد و عاند تلك المعرفة فهو مستحق للعقاب. و إن لم يجحد فهو مؤمن من أهل الجنان بفضل الرحمن.

فالعاصي هو من علم ضرورة و أنكر. و هو كلام أهل المعارف عموما.

**نظرية بشر بن المعتمر:** كل المعارف عند مكتسبة و ليست اضطرارية باستثناء ما وجدته الحواس بغتة و ورد على النفوس في حال عجز أو غفلة فكان هو القاهر للحاسة و المتولي على القوة من غير أن يكون من البصر فتح من السمع إصغاء و من الأنف شم و من الفم ذوق و من البشرة مس، فإن ذلك الوجود فعل الله دون

الإنسان على ما طبع عليه البشر و ركب في الخلق[٣٤]، فبشر يرى أنها كل المعارف المتعلقة بالإرادة و القصد فهي كسبية تقع من طرف الإنسان و متولدة من فعله أما ما يقع خارج القصد و الإرادة فهو فعل الله على ما طبع به الخلق.

**نظرية النظّام**: يرى أن المعارف على ثمانية أنواع، سبعة منها باضطرار تشمل المعارف المتعلقة بالحواس الخمس، و الإخبار، و قصد المخاطب، و واحد منها اكتساب هو الذي سبيله النظر و الفكرة، كالعلم بالله و رسوله و تأويل كتابه، و علم الفتيا ... [٣٥]. فالحواس الخمس من أدوات المعرفة كما هو معلوم، و منكر كون الحواس أداة للمعرفة لا يُكلم، فهي توجب العلم، و منكرها مسفسط، بشرط العقل، إضافة إلى الإخبار و قد جعل خبر الواحد مما يضطر للعلم بخبره إذا أخبر عن مشاهدة، و متى علمه اضطرارا عند مقاربة أسبابه، و هذا ما نقله نشوان الحميري في كتابه حور العين عن الجاحظ فقال: "كيف يجيز السامع صدق المخبر، إذا كان لا يضطره خبره، و لم يكن معه علم يدل على صدق غيبه، و لا شاهد قياس يصدقه...".

**نظرية معمر بن عباد السلمي**: زاد على معاصره النظام نوعين فجعلهما عشرة أنواع من المعارف، منها معرفة الذات المباشرة دون الاستعانة بالحواس و العقل[٣٦].

و هي كما تقدم، معرفة النفس بنفسها، ففيها يتحد العالم و المعلوم، فيغدوان مصداقا واحدا.

**نظرية الجاحظ**: إن الجاحظ كان يقول في المعارف أنها تقع ضرورة بالطبع عند قصد النظر في الأدلة، لذلك جعله الجاحظ أول الواجبات، و يقول في النظر، أنه ربما وقع اضطرارا، و ربما وقع اختيارا، فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارا

بالطبع، و إذا تساوت وقع اختيارا. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال(٣٧).

إلى جانب هذا فإن الجاحظ مخالف لرأي جمهور المعتزلة في معرفة الله فهي لا تحصل من خلال النظر و الاستدلال، بل تحصل من خلال الرسل و الوحي، يقول: "إن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل و لم يعرفوه من قبل الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق و الزيادة النقصان(٣٨)، و العلم بصدق الرسل و الوحي اضطراري، لا نظري، فالإنسان يمر في مرحلة حياته المبكرة على تجارب، الشيء الذي يجعله قادرا على التمييز بين صدق قضية ما أو كذبها لأن معرفته بالواقع معرفة اضطرارية لا تقع بحسب قصده و دواعيه، فهي تقع طبعاً، فالإنسان منذ وجوده يمر على تجارب لا إرادية يحصل من خلالها على العلم، و هذا العلم اضطراري، طبعي.

فعند الجاحظ متى قويت أسباب النظر وقع ضرورة بالطبع، أما إذا تساوت الأسباب وقع باختيار من الناظر و لم يكن فيه مضطرا، أما الإرادة فهي مما يحدث باختيار المكلف.

و حاصل هذا كما يذكر الصنعاني أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط اعتباري و ليس ذاتيا تكوينيا، و وقوع العلم و اليقين بعده كوقوع الرقة و البكاء و الخشوع و نحو ذلك مما هو من فعل الله سبحانه و تعالى، و نفعه معلوم و إن لم يقع على ترتيب أهل المنطق، و مستند العلم التجربة الضرورية فإنه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين و الخشوع ما لا يقع للمتكلمين.

و على ما تقدم، ذهب الجاحظ كما نقل الغزالي في المستصفى إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية، إن كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو آثم ، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم ، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضا معذور . وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفا من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة.

فشرط العقاب هو المعاندة مع العلم بالحقيقة كما هي في الواقع و نفس الأمر، و مع أنه معتقد أن ما عليه هو غلط و باطل، أما القصور و العجز عن إدراك الحق مع فتح كل سبل الوصول للحقيقة، فالله لا يكلف هذا العبد، لأنه لم يقصر في الواجب، فهو غير آثم، حتى و إن لم ينظر لأنه لم يعرف وجوبه فهو معذور عنده، غير أن الجاحظ لم يتكلم عن المقلد و حكمه، فالذي نظر و آثر التقليد، ما مصيره، ثم ما أدرانا أن الذي جاء بالحجة، أهو صاحب حجة حقا، حتى يقال أنه عاند، أم هو يعتقد أنه صاحب حجة. لذلك فالمبحث أهو حجة في نفس الأمر أم لا، إذا كان كذلك، كان جواب الجاحظ صحيحا، و إذا لم يكن كذلك كان بين البطلان. و الكلام بالتحديد عن مخالف الجاحظ في العقيدة، كالحشوي، و المجبر، فما قيل أعلاه ينطق على الأخير. فهل المجبر معاند، أم قاصر النظر، هل أقيمت عليه الحجة في كون الله عدلا واحدا لا قديم معه أم لا؟

و يوضح الجاحظ مذهبه في التجارب التي تحصل للعباد بقوله: "إن البالغ منذ سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلب في الأمور المختلفة و مصرف من خلال الحالات المعروفة التي تلقمه الدنيا بما تقرر عليه من عجائبها، و يزيد في كل ساعة

معرفة، و تفيد الأيام في كل يوم تجربة كما يزداد لسانه قوة و عظمة و صلابة، و لحمة شدة، من أم تناغيه، و ظئر تلهيه، و طفل يلاعبه و طبيب يعالجه، و نفس تدعوه، و طبيعة تعينه أو شهوة تبعثه، و وجع يقلقه، كما يزيد الزمان من قوة و يشد من عظمه و لحمه، و يزيد الغذاء عظما، و كثرة الغضب و التقليب جلدا، فإذا درج و حبا و ضحك و بكى و أمكنه أن يكسر إناء أو يكبه أو يسود ثوبا، أو يضرب صبيا، فضرب دبره الخادم و انتهز القيم فلا يزال ذلك دأبه حتى يفهم الإغراء و الزجر و التعدية و الانتهاز، كما يعرف الكلب اسمه إذا ألح عليه الكلاّب به، و كما يعرف المجنون لقبه، و كما يحضر الفرس من وقع السوط لكثرة وقعه بعد رفعه عليه".

فهناك ضربين من ضروب التجارب و هما:

التجارب التي تتساوى فيها الدواعي، و يكون فيها الإنسان في مرحلة تقليب للأمور المختلفة، من مجريات الأمور، و كيف تسري، فينفتح عقله على المعارف، التي تأتيه من الخارج، و التي ترد عليه، فيزداد معرفة مع كل يوم مع تلك التجارب.

الضرب الآخر، و هي التي تقوى فيها الدواعي فلا يملك الإنسان لها ردا و لا رادعا، و كأن هذه التجارب هي مرحلة ثانية أو تالية للمرحلة الأولى التي يكون فيها الإنسان قابلا للمعرفة، و هنا يصبح الإنسان حين يرى و يشاهد غير قادر لرد المعرفة التي تحصل له، لأنها قسرية طبعية، و تكون بعد أن يتمكن من طرق العلم، فمثلا، الإنسان في حياته و مرحلته الأولى من حياته حين يكون طفلا يمر بتجارب "قصدية" ساعيا فيها لتقليب الأمور ساعيا للمعرفة، فحين يدعي أحد النبوة و ليكن "محمد بن عبد الله" ، يحصل الإنسان على معرفة طبعا و قسرا، لأنه

مر في مرحلة حياته الأولى بمعرفة مجريات الأمور وفق العادة المعروفة في الطبيعة، و هي معرفة قصدية، فإذا خالف النبي العادة المعهودة، حصل للإنسان معرفة طبعية قهرية لا يستطيع ردها.

و ذكر إسحاق بن محمد العبدي تبعاً لابن متويه رحمه الله، في باب العلل: إن الجاحظ يقول إذا قوى الداعي وقع الفعل بالطبع وإن تكافا الداعي والصارف وقع الاختيار، هذا ما حكاه عنه، وقد ذكره ابن متويه في تذكرته وهو دال على ما ذكرناه وذلك لأنها إذا ضعفت الصوارف وتقوت الدواعي إلى قصد إيجاد الفعل والميل إلى جانبه بالكلية لم يبق مساغ بزعمه في أن يدعي مدع أن الفعل المتولد فعل اختياري نظراً إلى سببه وقصده كما أشار إليه أبو الحسين في الكلام المتقدم لأنه أي السبب حينئذ أعني حين تقوي الدواعي صار أيضاً في مظنة عدم الاختيار بزعمه وإذا كان هذا حال السبب فما ظنك بالمسبب الذي هو المتولد عنه بخلاف ما إذا تكافأ بحيث لا يكون الفاعل كالملتجئ إلى القصد للفعل والميل إلى إيقاعه بل في محال الترجيح فإنه إذا أوقع السبب كان المسبب الذي هو المتولد مستند إلى واسطة أمرٍ اختياري واقع عن ترجيح وكل ما كان كذلك كان المتولد فعلاً اختياريً لأنه لا معنى للاختياري إلا ما استند إلى اختيار الفاعل وقد استند الأثر المتولد إليه بالواسطة الاختيارية.

و كما يرى الجاحظ فإن آراء الإنسان وعقائده ليست إرادية، بل هي مفروضة عليه فرضاً، وإنها نتيجة طبيعة لكيفية تكوين عقله وما يعرض عليه من آراء، فمن عرض عليه دين فلم يستحسنه عقله فهو مضطر إلى عدم الاستحسان وليس في الامكان إن يستحسن، وهو إذن ليس مسؤولاً عن عقائده، إذ لا يكلف الله نفساً إلا

وسعها، فمن أصيب بعمى الألوان فرأى الأحمر أسود فلا لوم عليه في ذلك إذ ليس في استطاعته الا ان يفتح عينه أو يقفلها أم إن يرى هذا أسود أو أحمر فلا دخل له فيه، وكذلك الشأن في المعقولات.

و هذا يوضح الطبيعة النفسية و التركيبة التكوينية لعقل الإنسان، فكل حسب مجتمعه، و حسب تجاربه التي مر عليه و كونت عقله و أفكاره و مبادئه، فكل فكرة تعرض عليه لا بد ان يعرضها على تركيبة عقله، فيرفض أو يقبل، طبعا.

و يرى الجاحظ أن الحجج على نوعين:

حجة ظاهرة، و هي المدركة بالحواس، أي الطبيعة.

و حجة خبرية قاهرة، أي الخبر القاهر، من متواترات.

فهناك أدلة سمعية، و أدلة عيانية. فقال "الحجَّةُ حُجّتان: عيان ظاهرٌ وخبر قاهرٌ، فالعقل هو المستدِّل والعيانُ والخبر هما علّة الاستدلال وأصله ،ومُحال كونُ الفرع مَع عدم الأَصل ،وكون الاسْتدلال مع عدم الدَّليل ،والعَقل مُضمن بالدّليل ،والدّليل مُضمن بالعقل، ولا بدّ لكل منهما من صاحب ،وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر ،والعقل نوع واحد والدّليل نوعان : أحدهما شاهد عيان يدلّ على غائب ،والآخر مجيءُ خبر يدل على الصدق".

لكنه يرد الحس للعقل، و يؤكد ذلك قائلا في رسالته التربيع و التدوير: "ولعمري إنّ العيون لتخطئ، وإنّ الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء وعياراً على الحواس"

و للإشارة فإن الجاحظ في مسألة الأمور التشريعية قد قدّم النقل و لم يقدم العقل، فقال في الرسائل: "وإنّما يُعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق والسُنّة المجمع عليها والعقول الصحيحة والمقاييس المصيبة"، فجعل العقل في المنزلة الثالثة بعد القرءان و السنة، وهذا ما نقل عن إبراهيم بن سيار النظام حيث يقول أبو نشوان الحميري و هو زيدي في كتابه الحور العين: "وقال النظّام: لا تعقل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي إلاّ من ثلاثة أوجه: من نص تنزيل لا يعارض بالتأويل، أو من إجماع الأمّة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته، وبقوله قال أكثر المعتزلة".

و لركن الدين الخوارزمي المعتزلي كلام قريب من كلام أهل المعارف، فقال أن الناس كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى فهم كل عاقل فإن فهموا ذلك كفاهم علما، و لا يلزمهم تلخيص العبارات، و هذا ممكن و متيسر في يد كل عاقل، و من لم يستطع ذلك أي الوقوف عليها فهو غير مكلف أصلا.

و قال مختار العجالي المعتزلي أنه ثبت وفق كلام ركن الدين أن الوقوف بأوائل الدلائل كاف لأهل الجمل و لا تلزمهم الأبحاث العميقة في غوامضها و أن تركيب الدلالة على ترتيبها المنطقي أو النظري ليس بشرط للعلم بالله و صفاته، و من يعجز عن النظر في أوائلها و الوقوف عليها غير مكلف مثل كثير من العوام و العبيد و النسوان.

**دليل أصحاب المعارف العقلي:**

إن أصحاب مدرسة المعارف، احتجوا بأنه "لو لم يكن العلم بالله تعالى ضروريا و كان من فعلنا، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم في الحالة

الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، و المعلوم أنه لا يمكن ذلك، فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا، و إذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية"[٣٩].

و احتجوا بقولهم: " إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه نظر صحيح يؤدي إلى العلم فإنه يجب أن يدخل تحت تكليفه، و لا يجوز له الإقدام عليه، لان الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق"[٤٠]

و أيضا "أنهم قالوا: إن المكلف لو كان مكلفا بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها لأن المكلف لا بد أن يكون عالما بصفة ما كلفه، و المعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة، و لو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدسا و اتفاقا، فلا يحسن تكليفه بها، لان التكليف بما لا يُعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح"[٤١].

**الدليل النقلي:**

و استدل[٤٥]، الجاحظ على وقوع معرفة الرسل طبعا بقول الله تعالى: "يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل، و تكتمون الحق و أنتم تعلمون"، و قوله: "يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله و أنتم تشهدون" و قوله: "ذلك بانهم قالوا: ليس علينا في الاميين سبيل، و يقولون على الله الكذب و هم يعمون".

**رد الجاحظ على النظام:**

ناقش الجاحظ كيفية حصول العلم بالله و رسوله أهو باكتساب أم باضطرار، فبيّن أنهم إن قالوا أنه باكتساب، فيرد عليهم أن معتقد خلاف ذلك أيضا علمه

باكتساب، و بالتالي هناك حق و هناك باطل في أحد الاعتقادين، فليس كل واحد منهما على صواب، و معلوم أن معيار اليقين الذاتي هو سكون النفس لما اختاره و توصل إليه، فالجاهل و غير العالم مع كونه كذلك يعتقد أنه على حق و صواب و بالتالي تسكن نفسه، إلا إن كان المعتقد شاكا، و بالتالي هما سواء.

و بالتالي لا يأمن المحق أن يكون حقا محقا، فقد يكون معتقد الحق أنه على خطأ، فقط لأن نفسه ساكنة إلى ذلك الحق.

و لا يصح القول أن علامة الحق و الفيصل بينه و بين الباطل أن المحق استشهد و اعتمد في استدلاله على الضرورات و المبطل لم يفعل ذلك، لأن الأصل في النظر هو الاعتماد على الضرورات، فكل من يفعل النظر فهو يعتمد عليها، أي يعتمدون على الظاهر للوصول للباطن إذا أرادوا النظر و القياس، و النتيجة بعد ذلك يجوز أن تكون سليمة و يجوز غير ذلك، و بالتالي فكل من كانت معرفته فاسدة و كان مبطلا قد علم حين يقال له: "ما يؤمنك أن تكون مبطلا؟" أنه لم يستشهد بالضرورات و أنكر أصله الذي قاس عليه و استنبط منه ضرورة، و الحقيقة أنه مقلد أو تعسف في الاستدلال، و بالتالي فهو عالمون أنهم على خطأ، أو هم شكاك، أو اعتمدوا في استدلالهم على الضرورات لكنهم تركوا ذلك في بعض المقدمات.

أما إن ادعوا أنهم فقط هم من يعتمد على الضرورات، رد عليهم الجاحظ أن النظامية رغم اعتمادهم على الضرورات إلا أنهم قد اختلفوا في أمور كثيرة، فمن اعتمد في صدق ادعائه على اعتماده للضرورات، فحالهم إما أن يكونوا صادقين على أنفسهم أم كاذبين عليها، "فإن كنتم صادقين فقد صار قلب المحق كقلب

المبطل إذا كان كل واحد منهما عند نفسه مستشهدا للضرورات، و إن كنتم كاذبين فهل منكم محق إلا و هو يلقى الخصم بمثل دعواه في استشهاد الضرورات؟ و هل منكم واحد على حاله محقا كان أو مبطلا إلا و جوابه لنا مثل جواب صاحبه؟"[٤٢]، و مما يدل على ذلك رجوع النظامية عن كثير من أقوالهم رغم أنهم ادعوا اعتمادهم على الضرورات.

**معرفة الرسل و النبوات و المعجزات:**

تقع اضطرارا عند الجاحظ و هذا من خلال نظريته في التجارب، فالإنسان يمر في خلال حياته على جملة من التجارب منها أنه يعرف تصرفات الطبيعة و الدنيا و عادتها، و يعرف مجاري الأمور، فحين يأتي النبي بآية تكون على خلاف ما عهده الناس في الطبيعة و مجاريها و عادتها، فلا يحتاج الإنسان للتفكير و الاستدلال، يحصل له علم اضطراري أن ما أتوا به هو حق من عند الله، و يفرق الجاحظ بين نوعين من التجربة: "أحدهما أن يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما عرف منظره، و الآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد"[٤٣].

و قد أولى الجاحظ للعقل دورا هاما في السيطرة على غرائزية و توجيهها على النحو الصحيح، من خلا ما يستشفه و يستفيده من جملة تجاربه التي يمر عليها في حياته، فالبلوغ لا يتم إلا بتمام و كمال العقل، "و قد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع و الكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب"[٤]، و في الحقيقة فالجاحظ جعل تلك التجارب أيضا مما يقع طبعا، و قد فرق بين طبعين، الطبع الأول و الطبع الثاني الذي يتشمل في التجارب الأمر الذي يحولها إلى عادة أي أن العادة هي مما يقع بالطبع.

**هل يتعارض القول بالطبع مع الحرية التي يقول بها المعتزلة؟**

يجيب أبو عثمان على سؤالنا بقوله أنه "ليس قولنا طبع الإنسان على حب الأخبار و الاستخبار حجة له على الله، لأنه طبع على حب النساء و منع الزنى و حبب إليه الطعام و منع من الحرام ... و جعلت فيه استطاعة هذا أو ذاك فاختار الهدى على الرأي"[٤٦]، فما دام الإنسان يملك حرية و قصدا و اخيارا و إرادة فلا مجال للجبر عند الإنسان، و الطبع بلا شك لا يعني كون الإنسان حبيسا و سجينا للأسباب الذاتية التي تحكمه، حتى و لو كان لها تأثير، لأن القول أن بالجبر في الأفعال و كون الإنسان آلة و أداة لتسيير الغرائز لا يُبقي للفاسقين و الضالين عذر، و لا يمكن للإنسان التحكم في طبائعه و غرائزه إلا من خلال العقل المكتسب فبه يبلغ كماله.

قال أبو عثمان الجاحظ إنما يجب أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر بطبعه، لأن الشهوة تُرغّب الفعل لغلبتها، و إذا غلب العقل لم يقع الفعل، و ذلك لا يمنع من كون الفعل واقعا بالطبع، لأن هذه الجملة مطبوعة على حال تقتضي أنها إذا غلبت الشهوة وقع فيها الفعل لا محالة[٤٧].

إن الله ركب في الإنسان حب الشهوة و حب المال و حب الماديات، لكن ركب فيه ما به يستطيع كبح جماح كل هذا، و الأخلاق منها الممدوح الحسن و منها المذموم القبيح، و الخلق حال النفس، و الأخلاق المذمومة موجودة في كثير من الناس، كالظلم و الخيانة، لكنها تتفاوت بين الناس، و ما يقال هنا يقال في الأخلاق المحمودة، و لهذه الأخلاق تأثيرات على أحوال النفوس بقواها، الشهوانية، و الغضبية، و الناطقة، و كل الأخلاق تصدر عن هذه القوى، فالنفس الشهوانية،

تختص بالإنسان و الحيوان، تتعلق بالملذات و الشهوات الجسمانية، يصعب على الإنسان قهرها و التحكم فيها، فمتى تمكنت هذه النفس من الإنسان لم يختلف عن البهيمة، أما إذا تمكن منها، كان عفيفيا صادقا طاهرا.

أما النفس الغضبية، فهي الأخرى تختص بالإنسان و الحيوان، و هي ما تتعلق بالغضب و الجرأة و محبة الغلبة، فمتى سيطرت هذه النفس على الإنسان اشتد حقده و عدم حلمه، و خرج عن وقاره، و فقد قيمة العقل، فأصبح إلى السباع أقرب منه إلى الإنسان، فالسبع قانونه قانون القوة و الجرأة و القهر و الغلبة، فعلى الإنسان تأديب هذه النفس و التحكم بها، و استعمالها في الأمور الجميلة.

أما النفس الناطقة، فهي ما يميز الإنسان عن الحيوان، تتعلق بالتفكير و الفهم، فهي شرف الإنسان و قيمته، بها يُعرف الحسن من القبيح، و بها تُهذب النفس الحيوانية و الشهوانية، فهي من يضبط يكبح جماحهما.

و للطف الإلهي و فعله للصالح للعباد و التكليف دور في كبح جماح الغرائز و تهذيب الطبائع، "إنَّا لما رأينا طبائع النَّاس وشهواتهم من شأنها التَّقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم، وإن كانت العامَّة أسرع إلى ذلك من الخاصة، فلا تنفكُّ طبائعهم من حملهم على ما يرد بهم ما لم يردوا بالقمع الشَّديد في العاجل ومن القصاص من العادل، ثُمَّ التَّنكيل في العقوبة على شرِّ الخيانة، وإسقاط القدر، وإزالة العدل مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثُمَّ بالإخافة الشَّديدة والحبس الطَّويل والتَّغريب عن الوطن، ثُمَّ الوعد بنار الأبد مع فوات الجنَّة، وإنَّما وَضَعَ الله تعالى هذه الخصال لتكون لقوَّة العقل مادَّةً، ولتعديل الطبائع معونةً، لأنَّ العبد إذا فضلت قوى طبائعه وشهواته على عقله ورأيه أُلفي بصيراً بالرُّشد غير قادرٍ عليه،

فإذا احتوته المخاوف كانت مواد لزواجر عقله وأوامر رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشَّهوات وحبِّ العاجل فضل على زواجر العقل وأوامر الغي، كان العبد ممعناً في الغيِّ والنساء والمكاثرة، والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذا قويت دواعيها لأهلها واشتدت جواذبها لصاحبها، ثُمَّ لم يعلم أنَّ فوقه ناقماً عليه، وأنَّ له منتقماً لنفسه من نفسه، أو مقتضياً منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جواذب الطَّبيعة ودواعي الشَّهوة طبعاً لا يمتنع معه وواجباً لا يستطيع غيره"[٤٨].

و يقول: "ولولا الأمر والنَّهي لجاز التَّسخير في دقيق الأمور وجليلها، وخفيِّها وظاهرها، لأنَّ بني الإنسان إنَّما سُخِّروا لعائدة عليهم، ولم يُسَخَّروا للمعصية كما لم يسخَّروا للمفسدة، وقد تستوي الأسباب في مواضع وتتفاوت في مواضع، كلُّ ذلك ليجمع الله تعالى مصالح الدُّنيا ومراشد الدِّين"[٤٩].

فالجاحظ يقرر أنه لو كان مصدر القيمة الخلقية إنسانيا، لكان ذاتيا، و ما كان كذلك يؤدي إلى تضارب المصالح و بالتالي هدم الأخلاق كليا، و بالتالي فالله تعالى هو مصدر الأخلاق، فالنَّاس مجبولون على الشَّهوات والطَّبائع، و هي قابلة للتغير و التبدل، و ربما هي أقرب للتغير نحو ما يهلك ويفسد، هكذا أراد الله في خلقه، و هذا يبرر الحكمة من خلقه و هو التفضل عليه بنعمة التكليف. و من يهلك و يفسد، سواء نفسه أو غيره، فإن الله سيحاسبه وفق ذلك، أما من اعتدى على الآخر فهذا بين و واضح لا يحتاج لبيان، اما من يعتدي على نفسه، فلا بد من منتقم ينتقم لها، فالأصل في النفس أنها ملك لله لا للإنسان، و حين يعاقب الإنسان يعاقب لا لأنه لم ينفع الله، فالله منزه عن ذلك، و بالتالي يُعذب لأنه لم ينفع نفسه، أو على غيره، أو على كليهما.

**الرد على أصحاب المعارف:**

يرد الهمذاني على القائلين: لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع؟

قائلا: قلنا: لأن الطبع غير معقول، ثم إنا نقول لهم: و ما تعنون بالطبع، أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معنى موجبا؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله، و إن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو، إما أن يكون معدوما، أو موجودا، لا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لا حظّ له في الإيجاب، و إذا كان موجودا فلا يخلو، إما ان يكون قديما، أو محدثا، لا يجوز أن يكون محدثا لأنه يحتاج إلى طبع آخر، و الكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى، و ذلك محال، و لا يجوز أن يكون قديما، لأنه لو كان قديما للزم قدم العالم، لأن حق المعلول ان يتراخى عن العلة[٥٠].

فالطبع عند القاضي ممتنع و غير معقول، فالطبع إن أريد به الفاعل المختار، فيتفق معهم في ذلك، إلا أن الألفاظ في غير محلها و فاسدة، فالفاعل المختار لا يسمى طبعا، و إن أريد بالطبع أمرا موجبا، فالفعل يصدر عن الجملة، و المؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعا إلى الجملة.

و ناقش القاضي معنى الطبع أكثر فبيّن أنه إن كانوا يجعلون الطبع معنى من المعاني يوجب انحدار الثقيل فهو ما يُسمى اعتمادا و لكنهم يسمونه طبعا، فيكون الخلاف بذلك لفظيا، إلا أن مرادهم من الطبع غير ذلك، لأنهم يقولون بأمر من الأمور يوجب.

**الرد على الجاحظ:**

**في الأفعال:**

قوبل رأي الجاحظ من طرف أصحابه بهجوم عنيف و ممن رد عبد الجبار و الجبائي، فقال هذا الأخير أنه متى صح أن النظر من فعل الناظر إذا تساوت الدواعي، و واقع بحسب قدرته، فكذلك يجب و إن قويت الدواعي، لأن قوة الدواعي لا تغير حال القدرة عما كانت عليه، لا من جهة الانتفاء، و لا من جهة أن الفعل يستحيل بها، لأن قوة الدواعي لا تنافي القدرة، لأنه اعتقاد، و من حق الاعتقاد و الظن أن لا ينافيا القدرة، و قد علمنا أنه لا يجوز، و هي موجودة، أن لا يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع و قوة الدواعي ليس بمانع من خلاف ما يقتضيه، فإذا كان الأمر كذلك، فيجب، إذا كان قادرا على النظر متى قويت الدواعي متساوية، أن يكون قادرا عليه، و إن كانت قوته تختص بأنها داعية إلى النظر[٥١].

فقد علق الجبائي قوله بالقدرة، فمتى تساوت الدواعي أو قويت، فالنظر واقع بحسب قدرة الناظر، فقوة الدواعي لا تغير من القدرة على النظر شيء، فمتى قويت الدواعي فهذا لا يعني أن الناظر فقد القدرة على النظر فتحصل المعرفة اضطرارا، و لا يعني أن فعل النظر يستحيل متى قويت الدواعي، فلا يعقل أن تكون القدرة – مع انتفاء الموانع– و في نفس الوقت لا يصح الفعل بها مع العلم أن الموانع قد ارتفعت.

أما كون الالجاء يغير حال القادر و بالتالي يقال ذلك في الطبع عند حصول الدواعي، فيقول القاضي أن الإلجاء لا يخرج الملجأ من أن يكون قادرا على فعله، و

مرتبط باختياره الحر. فالمشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهذا ملجأ للهرب رغم أن هربه واقع باختياره، لأنه متى رأى عدة طرق للهرب، فهو يختار أحدها، و اختياره متعلق بقدرته في السرعة و الإبطاء، و متعلق بعلمه بأقرب الطرق و أيسرها، و بالتالي فالإلجاء لا يُخرج كون الواحد قادرا على فعل ما يصح فعله و وقوعه منه، حتى لو صرفه من فعل إلى فعل آخر، و بالتالي على القائلين بالطبع أن يقولوا "إن قوة الدواعي إلى النظر، تصرف القادر عن ترك النظر إلى النظر و لا يخرج هو من أن يكون واقعا باختياره و قدرته"(٥٢).

فقوة الدواعي تلجأ تارك النظر إلى النظر، و وقوع هذا النظر يكون باختياره، لا باضطرار، و يكون متعلقا بقدرته. كما يكون الخائف من السبع ملجأ للهرب، و هروبه يكون باختياره و بحسب قدرته.

أي أن قوة الدواعي لا تغير حال القدرة عما كانت عليه، فقوة الدواعي "لا تنافي القدرة لأنه اعتقاد و من حق الاعتقاد و الظن أن لا ينافيا القدرة"(٥٣).

و يرد القاضي أيضا بأن الأفعال الصادرة عن الإنسان إنما تقع بحسب علومهم و قدرهم و أحوالهم، و بالتالي فكل تصرف من العبد فهو فعله، و لو كانت الدواعي ملجأة لأن يقع الفعل بالطبع لكانت سائر الأفعال واقعة بالطبع.

ثم إن المتولدات لا تختلف عن المبتدأة، لأنها تقع بحسب قصد الفاعل، و حصول الأسباب، و زوال الموانع، فالمبتدأة كالإرادة تقع حسب قصد الإنسان و تنتفي بحسب الصوارف، و إذا حصلت البواعث إلى الفعل و الدواعي، وُجدت الإرادة، و بالتالي تكون سببا للفعل المبتدأ، و الإرادة واسطة للفعل المتولد، و الطبع إن كان يفعل فيجب أن يرجع إلى كل محل، "فلو كان الفعل يقع من المحل بطبعه لوجب أن

لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده و دواعيه و علمه و إدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان وقوعها فعلا للمحل"(٥٤).

لقد جعل الجاحظ علة المتولد الطبع، و بالتالي فهذا يلزم منه أن يكون الفعل مضافا إلى المحل لا إلى الفاعل و بالتالي يكون المحل فاعلا مستحقا للذم أو الثواب.

و إذا كان الفعل يقع اضطرارا من الانسان بسبب وجود الإرادة، فيجوز وجود إرادة أخرى معارضة للإرادة الأولى، و بالتالي يكون الفعل موجودا و معدوما، فيجتمع النقيضان.

و يجعل القاضي شبهة معمر و النظام و الجاحظ واحدة، لأنهم لما رأوا أن فعل الفاعل متعلق بالاختيار و رأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة، و وجوب وقوع المسبب عند حصول سببه، فأخرجوا الفعل عن تعلقه بالفاعل، فالسبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، و متى وجب حصوله عند حصول السبب و زوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فإنه يحصل لا محالة(٥٥).

**الرد على ثمامة:**

يرد القاضي قائلا أن قوله بوجود أفعال لا فاعل لها، يلزمه القول بذلك في جميع الحوادث، فلا فرق بينها في الاحتياج لمحدث، مبتدأة كانت أم متولدة، لأنه يجوز أن يحصل السبب و لا يحدث المتولد، لأن مانعا منعه من ذلك، "و لئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب و زوال الموانع،

لوجب إخراج المبتدأ أيضا عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعي و تكاملها، و إلا فما الفرق"[٥٦].

و يرد عليه بأن يفصل بين حقيقة الفاعل و تعلقه بفعله، و بين النتيجة الحاصلة، فحقيقة الفاعل لا تعني أكثر من الذي وجد الفعل منه لا من سواه، و وجود الفعل منه لا يحتاج إلى أكثر من وجود الإرادة و القدرة و تحقق الدواعي فيه إلى القيام بهذا الفعل، فإذا كان الأمر كذلك فإنه سينسب إليه لا محالة[٥٧].

إن استحقاق الذم و العقاب على الإنسان يكون على النتيجة في الحال الذي وقع منه السبب الذي يؤدي إليها، و هكذا فإنه لا يخرج من الدنيا إلا و هو مستحق للذم و العقاب، إذ أنه فعل الفعل الأول الذي سيؤدي إلى الفعل المتولد لا محال، أما إذا لم يحصل الفعل المتولد فلا يترتب على ذلك ذم و عقاب.

**الرد على النظام:**

إن النظام يرى أن الفعل المتولد ليس فعلا للإنسان فيتفق مع الجاحظ في ذلك إلا أن النظام يقول أنه كباقي الأفعال الطبيعية، أي شأنه شأن الأعراض تكون فعلا لله بإيجاب الخلقة، رد القاضي على زعم النظام بجملة من الردود، أهمها أن قوله يلغي التكليف، لأنه يلزم من كلام النظام كون العبد غير فاعل لشيء من الأعراض، أو اي فعل من الأفعال، و بالتالي ينتفي الثواب و العقاب.

نظرية النظام يلزم منها الجبر، و بالتالي فلا يختلف عن المجبرة الذي جعلوا الإنسان مجرد محل للفعل.

و إذا كان المحل يحتمل الحركات من جميع الجهات فما الذي يرجح تعلق الطبع بجهة دون جهة؟

إن القاضي يرى أن موقف الدهرية أفضل من موقف أصحاب المعارف لأن الدهرية نفوا الصانع أصلا، و بالتالي يمكن لهم ان يعلقوا الأفعال بالطبع، أما أصحاب المعارف فقد أثبتوا الله فكيف ينفوا تعلق الأشياء به.

**في المعارف:**

فالقول بوقوعها طبعا يعني إرجاعها إلى فاعل الطبع أي الله، و لو كانت كذلك فما الحاجة للتدبر و النظر، و هو فيما يفعله لا يحتاج إلى آلة و لا سبب، فكيف يحتاج إلى النظر.

و لو كانت تقع كذلك، فما الحاجة إلى نصب الأدلة، لمعرفة عدل الله و توحيده، و لو كانت كذلك، فكيف يصح أن يُذم من ترك النظر و التدبر، إن كان النظر و المعرفة يقعان بالطبع.

و لو كانت كذلك كما يرى الجبائي، "فما الأمان من أن تكون المعرفة تقع بالطبع للبليد و البطيء الفهم و أصحاب المهن و أهل السواد و لا تقع المعرفة بالأدلة، بل ما الأمان من أن تقع لغير المكلف في بعض الأوقات و لا تقع للمكلف؟ لأن المحل محتمل"[٥٨].

و كما تقدم رأي الجاحظ في التجارب و المكتسبات، فقد رد الجبائي كلامه متعجبا، "فإذا كانت تقع بالطبع، فما الحاجة إلى هذه المقدمات؟"[٥٨]، يقصد بالمقدمات ما ذكره الجاحظ من معرفة الإنسان لقوانين الطبيعة و ما تجري عليه

العادة حتى يميز بين الحيلة و المعجزة و قد تقدم بيان هذا، "و هلا كفى منه أن يريد أن ينظر فيما شاهده من أدلة، فيقع النظر و تقع المعرفة طباعا"[٥٩].

و طريقة معرفة الأنبياء عند أبي عثمان لم ترق للجبائي، "فلا يخلو من ورد عليه السمع من أن يكون عارفا بالله تعالى، و بأنه حكيم لا يجوز أن يظهر المعجز على يد كذاب، أو لا يعلم، فإن كان علم ذلك، فهو قولنا، لأنه يجب أن تتقدم معرفته بالله، سبحانه و بتوحيده و عدله، ثم ينظر في النبوات، و لا طريق لذلك إلا ما نقول، و إن لم يجب أن يعرف ذلك فكيف يمكنه أن يفصل بين النبي و المتنبي؟ و كيف يعلم بالمعجزات الذي ظهر عند دعوته نبي صادق، مع تجويز من المرسل الخالق أن يكون غير حكيم، و أن يجوز أن يستفسد الخلق و يغويهم، و لئن جاز ذلك، فليجوزن مع ما تقوله في الله، تعالى، أن تعرف النبوات، فإذا لم يصح لها، لمثل هذا الطريق، فكذلك لا يصح هذا القول"[٦٠]، فمعرفة الله و توحيده و عدله متقدمة على معرفة النبوات، و بالتالي فمن يُظهر المعجز لا بد أن يتوافق مع عدل الله، و على قول الجاحظ بوقوع معرفة صحة ادعاء مدعي النبوة طباعا ستتحقق لأن له من المعجز ما يخالف العادة و ما اكتسبه من تجاربه، فلذلك و على قول الجاحظ لا يمكن التفرقة بين النبي و المتنبي.

و لو كانت المعارف كلها من الله و مما يقع طبعا، لما استطاع الواحد منها دفعها و ردها، لأنها مما يقع ضرورة، و لو كانت كذلك، لكان التناظر و البحث بلا فائدة، فإن كان المتناظرون عالمون فحال الجميع واحدة، و إن كان فيهم من لا يعلم فالحجة عنه زائلة.

و رد أبو علي على استشهاد الجاحظ بآيات من الكتاب الحكيم على القول بأن المعرفة بالرسل و صدقهم تقع طبعا و اضطرارا، "إنما أراد بذلك نفرا من أهل الكتاب تواطؤوا على ذلك"، و ما أورده الجاحظ من الآيات "إنما تدل على انهم يعرفون، و ليس فيها دلالة على أنهم يعرفونها باضطرار و لا بالطبع"[٦١].

إن القاضي عبد الجبار في مسألة سكون نفس الجاهل التي قال رفضها الجاحظ يقول أنه في الحقيقة نفسه غير ساكنة، و "المحق إنما يأمن من أن يكون مبطلا للحجج الدالة على صحة مذهبه لا لسكون القلب و الثقة"[٦٢]، أي ان المحق يعلم نفس محقا بناء على ما يملك من حجج تؤيد ما يذهب إليه.

و رد القاضي هذا الإشكال بأن على السلوك مطابقة للاعتقاد، فمن يرى النار يتجنبها و من يرى السبع يفر منه و من يفعل هذا فهو عالم.

و أن نفس الجاهل غير ساكنة حقيقة أي سكونها تقدير منه لا سكون على الحقيقة.

ثم إن الواحد منا متى استحضر مقدمات تخوله لمعرفة الله و توحيده و عدله و معرفة النبوات و الآيات نتج عنها علم لا محالة أما متى لم يستحضر تلك المقدمات لم ينتج أي علم و لم تتولد أية معرفة.

ثم إنه لو كانت تلك المعرفة ضرورية لما اختلط على الكثير تلك المعرفة و لما جهلوها لأنها في مقام العلم الضروري كاستحالة اجتماع النقيضين، لكن في الشاهد و من المعلوم أن العقلاء مختلفون في المعارف الدينية كتوحيد الله و صفاته فلو كان العلم ضروريا لما حصل اختلاف في القضية.

أما قولهم أن المعرفة لو كانت من فعلنا لجاز أن نختار الجهل بدلا من العلم بعد النظر، إذ للقادر على الشيء اختياره أو اختيار ضده، فيُرد بالقول أنه إذا حصل العلم عقب سبب يوجبه هو النظر كان الحصول أو لا، و يبقى للاختيار معنى كما لا يصح اعتقاد عدم الإصابة عند حصولها بالرمي بدلا من الإصابة لوجود سبب الإصابة بخلاف اخيار أحد الضدين قبل النظر.

و قال الحاكم الجشمي في كتابه تحكيم العقول في تصحيح الأصول في مسألة وجوب النظر أن للعلوم الضرورية علامات، منها استواء العقلاء فيها، و منها أنها لا تنتفي بشك و شبهة، و منها حصولها من غير نظر، و هذه معدومة في باب معرفة الديانات، فكيف يكون ضروريا؟

فإن أرادوا -أصحاب المعارف- أن الله يخلقه فيه فهو الضروري الذي بينا و يجب أن لا ينتفي بشك و شبهة، كالعلم بمخبر الأخبار و الصانع، و إن أراد أنه يتولد عن نظر فهو ما قلنا، و إن اراد غيره فيجب أن يبين و لا يعقل سوى ما قلنا.

ثم ألزمهم أنه لو كانت المعارف تقع طباعا لأصبح الجاهل معذورا. و لعلهم يلتزمون بذلك.

و ألزمهم أنه لو كانت المعارف فعلا لله، لما أصبح للنظر معنى، و نصب الأدلة و الشبه معنى أيضا.

حتى ابن أبي الحديد لم يرتض هذه الفكرة وقال: فإن قلتَ في هذا الكلام إشعار بمذهب شيخكم أبي عثمان – الجاحظ – في أنّ معرفته تعالى ضرورية ، قلتُ: يكاد أن يكون الكلام مشعراً بذلك !إلاّ أنه غير دالّ عليه؛ لأنه لم يقل ما دلّنا

على معرفته باضطرار، ولكن قال: ما دلّنا باضطرار قيام الحجة له على معرفته، فالاضطرار راجع إلى قيام الحجة، لا إلى المعرفة. انتهى

**ردود الأشاعرة على أصحاب المعارف:**

لم يوافق و لم يوفّق الأشاعرة في ردهم على أصحاب المعارف، إذا منهم من تطرف تطرفا عجيبا أدى به لتكفيرهم، قال أحمد بن محمد العدوي الأشعري المعروف بـ " الدردير " :

تَخَالُفٌ للغيْرِ وحدانيةْ ... في الذَّاتِ أو صِفَاتِهِ العليَّةْ
والفِعلِ فالتأثيرُ ليسَ إلا ... للواحِدِ القَهَّار جلَّ وعَلا
ومن يَّقُل بالطَّبعِ أو بالعلَّةْ ... فذاكَ كُفرٌ عند أهلِ الملَّةْ
ومَن يَقُل بِالقُوَّةِ المودَعَةِ ... فَذَاكَ بِدْعِيٌّ فلا تَلتَفِتِ

من جملة ما يرُد به الأشاعرة على أصحاب المعارف ما كره الباقلاني في التمهيد، أنه لو كان الإسكار و الإحراق و التبريد و التسخين و الشبع و الريّ، و غير ذلك مما يدّعونه من الأمور الحادثة واقعا عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإن كان هو نفس الجسم، وجب أن يكون تناول سار الأجسام يوجب حدوث الإسكار و الشبع و الريّ، و مجاورة كل جسم يوجب التبريد و التسخين، لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد، و قد عُلم أن الشيء، إذا أوجب أمرا ما و أثّر تأثيرا ما، وجب أن يكون ما هو مثله و ما جانسه موجبا لمثل حكمه و تأثيره، كالسوادين الموجودين بالمحل، و الحركتين في الجهة الواحدة، و ما جرى مجراها من الأجناس، و في العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن

يكون الموجب لكل شيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرها، و لأن الشبع و الريّ و الإسكار، لو وجب عن تناول الطعام و الشراب، لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى و التراب و الفث و الحنظل، و أن يحدث الريّ و الإسكار عند شرب الخل و البلسان و سائر المائعات الجامدات أيضا، لأنها من جنس الطعام و الشراب.

إضافة إلى هذا، فلو جاز وقوع بعض الحوادث من الشبع و الريّ، و الصحة و السقم، و اللذة و الألم، من طبع ليس بحي و لا قادر و لا قاصد، لجاز وقوع الإرادة و النظر و الكتابة و دقائق الصياغة و النجارة من طبع و عن طبع ليس بحي و لا قادر و لا عالم، كما أنه لو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث، لجاز غنى سائرها عن ذلك، فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حي قادر هي كونها فعلا حادثا دون كونها إرادة، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة في صفة الحدوث محتاجة إلى ما تحتاج إليه الإرادة من فاعل حي قادر.

إلى جانب هذا، فادعاء أصحاب المعارف، من أنهم يعلمون حسا و اضطرارا أن الإحراق و الإسكار الحادثين عن حرارة النار و شدة الشراب، يعد جهلا عظيما، و ذلك أن الذي نشاهده و نحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب و مجاورة النار و كونه متغيرا عما كان عليه فقط، أما العلم بأن هذه الحال الحادث المتجددة من فعل من، فإنه غير مشاهد، بل مدرك بدقيق الفحص و البحث، فمن قائل إنه فعل قديم مخترع قادر، و هو الحق الذي نذهب إليه، و من قائل إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار و تناول الشراب و متولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق و الإسكار، و من قائل إنه من فعل الطبع في الجسم، و من قائل بأن

الطبع عرض من الأعراض، و هذا التخبط يدل على فساد فكرتهم كما يرى الباقلاني.

و يقال لهم في هذا ايضا: لو قال لكم قائل من المعتزلة القائلين بالتولد "إني أعلم حدوث الألم و ذهاب السهم و الحجر متولدين عن الرمي و الدفع و الاعتماد، و كذلك الكسر و القطع و تأليف الأجسام عند حركات البنّائين و اعتمادهم و إنني أشاهده و أحسه اضطرارا" هل كان في دعواه ذلك إلا بمنزلتكم في ادعاء فعل الطبائع، لأنه يقول : "وجدت هذه الأمور تحدث عند الرمي و الاعتماد و الضرب و الزج و الصكة و أحس بذلك" فيتعلق في ذلك بمثل ما به تعلقتم، فإن سوغوا ذلك صاروا إلى إثبات التولد و تركوا القول بفعل الطبائع، و إن امتنعوا منه لم يجدوا إلى الفصل سبيلا، و تعارض المعتزلة في القول بتولد هذه الأمور عن الصكة و الضرب و الرمية بقول المثبتين للطبائع، فلا يجدون في ذلك فصلا.

و المنصف يرى الفرق بين نقد الأشاعرة و نقد المعتزلة لأصحاب المعارف، إذ جل كلام الأشاعرة ينطوي على مغالطات و أخطاء.

**رد ابن رشد على الأشاعرة في السببية:**

إن إنكار السببية بالنسبة لابن رشد كما ذكر في التهافت فهو سفسطة، فمعارفهم، معارف سفسطائية إذ أنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض و تأثير الأشياء بعضها في بعض و وجود الأسباب الضرورية للمسببات و الصور الجوهرية و الوسائط. فيتفق ابن شد مع المعتزلة القائلين بوجود خصائص ثابتة في الطبيعة و الأفعال، و الأشياء، و أكد على والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، و هاجم مبدأ التجويز

عندهم، أي جواز أن يكون العالم على ما هو عليه أو بخلاف ذلك، و جواز ألا تحرق النار، و غير ذلك، و ما يطلق عليه ابن رشد و غيره مصطلح السببية يطلقون عليه "الشرط" أي أن النار ليست سببا في الحرق بل ما هي إلا شرط فقط لذلك، و كل هذا فقط من أجل إثبات وجود الله و قدرته و حكمته، و هذا ما لا يرتضيه ابن رشد، بل يرى أن القول بخصائص ثابتة في الطبيعة و الأشياء هي ما يؤدي للقول بإثبات الصانع الواجب. و ما أدى الأشاعرة إلى ذلك هو الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله تعالى في الموجودات، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسبابًا فاعلة غير الله، وهيهات! إذا كان مخترع الأسباب! وكونها أسبابًا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه

و ما اتفق عليه المسلمون في أنه لا فاعل إلا الله صحيح، و لكن على هذا جوابان، أحدهما أن اذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تعالى، و أن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا، إذ كان وجودها إنما هو به، أي أن القول بتعدد الأسباب شرك بالله ، و أبو حامد الغزالي، يقول أن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل و الفعل، مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني: أن يقول أن القلم كاتب و الإنسان كاتب، أي كما أن اسم الكتابة مقولة باشتراك الاسم عليهما، و هما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل، إذا أطلق على الله تعالى، و إذا أطلق على سائر الأسباب، أي أن القلم كاتب بالمجاز أما الفاعل الحقيقي فهو الكاتب، و ابن رشد لا يرتضي هذا فيرد أن هذا

التمثيل يعد تسامحا و غير بيّن، لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم و الحافظ له مادام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب و المخترع لها عند اقتران القلم به، فالتفرقة عند ابن رشد هنا تكون على أساس كون الفاعل الحقيقي هو الموجد و المخترع للشيء و المبقي له، لا الوسيط في حصوله، و هنا نفهم أنه لا فاعل إلا الله و هذا ما يشهد له الحس و العقل.

و الحس و العقل يشهد أنه تتولد أشياء عن أشياء، و النظام الجاري في الموجودات من قبِل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من طبائع، و هذا ما ركز عليه أصحاب المعارف من المعتزلة، و الثاني من قبِل ما أحاط بها من الموجودات من الخارج، أي المؤثرات الخارجية، و كل شيء محفوظ بنظام، ولو تغير النظام لبطلت الموجودات، و من أبطل الأسباب فقد أبطل الحكمة و العلم، لأن العلم هو معلم الأشياء بأسبابها، و الحكمة هي معرفة الأسباب الغائبة.

هذا إضافة إلى نقد الشيخ ابن تيمية و تلميذه ابن القيم، نظرية الأشاعرة، فقال هذا الأخير: "و الله ما أجهل كثيراً من أهل الكلام و التصوف حيث لم يكن عندهم تحقيق التوحيد إلا بإلغائها ومحوها و إهدارها بالكلية ، وأنه لم يجعل الله في المخلوقات قوى و لا طبائع و لا غرائز لها تأثير موجبة ما ، و لا في النار حرارة و لا إحراق ، و لا في الدواء قوة مُذْهِبة للداء ، و لا في الخبز قوة مشبعة ، و لا في الماء قوة مروية ، و لا في العين قوة باصرة ، و لا في الأنف قوة شامَّة ، و لا في السم قوة قاتلة ، و لا في الحديد قوة قاطعة ، و أن الله لم يفعل شيئاً بشيء ، و لا فعل شيئاً لأجل شيء ! فهذا غاية توحيدهم الذي يحومون حوله و يبالغون في تقريره ، فلعمْر الله لقد أضحكوا عليهم العقلاء و أشمتوا بهم الأعداء ، و نهجوا

لأعداء الرسل طريق إساءة الظن بهم و جنوا على الإسلام و القرآن أعظم جناية ، و قالوا : نحن أنصار الله و رسوله ، الموَكّلون بكسر أعداء الإسلام و أعداء الرسل ، و لعمْر الله لقد كسروا الدِّين ، و سلطوا عليه المبطلين ، و قد قيل : " إياك ومصاحبة الجاهل فإنه يريد أن ينفعك فيضرك" .

**خاتمة:**

مهما يكن من شيء فإن الجاحظ و من ذهب مذهبه، لا يلتزمون بما ألزمهم به الخصوم، فقوة الدواعي ليست علة تامة في حصول الفعل، فللإنسان قصد و إرادة و عقل يكبح به جماح الغرائز الحيوانية و الطباع القبيحة، و لو كانت قوة الدواعي تلزم وجود الفعل، لعُذِر الإنسان الفاسق و الضّال، ففي هذه المدرسة لا يملك العبد سوى القصد و الإرادة، فإذا قصد النظر —و هو أول الواجبات عندهم- وقع النظر منه ضرورة و طباعا، فمادام للعبد إرادة و قصد و عزم على الفعل فلا يلزم وجود الجبر على مذهبهم، و إذا رأى في حياته من خلال تجاربه عادة الطبيعة و مجاريها الحقيقية، استطاع معرفة الرسل، لأن ما يأتون به بخلاف العادة، و هذه المعرفة تقع ضرورة، لأن المشاهد في المعجزات لم يُعلم من الإنسان من قبل، أما في أفعال الإنسان التكليفية الاختيارية، فقد قال المعتزلة بأن العبد يخلقه فعله حقيقة، فقال الجاحظ بقوعها بإيجاب الخلقة، بعد القصد و الإرادة.

و كما قيل فإنه لا شك ولا خلاف في أن الجاحظ والنظام وثمامة من شيوخ الاعتزال والمناظرين في مسألة الأفعال والقائلين بأن العباد مؤثرون في جميع أفعالهم بطريق الاستقلال فلو كانوا جبرية لما كانوا من المعتزلة بحال من الأحوال فضلاً عن أن يكونوا من المجادلين المجالدين عن مذهبهم أعظم جلاد وجدال.

أما نقد الأشاعرة فليس له وجه من الصحة، إذ كما هو معلوم يقولون بوجود خصائص ثابتة في الطبيعة و في كل الأفعال ، و الخصائص الثابتة قائمة على أسباب هي الأخرى محددة و ثابتة، فالري مثلا لو زاد عن حده انقلب على الأرض و لم يعط فائدة، فالأرض حينما تأخذ ما يناسبها من الماء فذلك يكون على خصائص ثابتة فيها و محددة، و بالتالي فهناك علاقة بينهما، و هذا ما يراه أصحاب المعارف، بعبارة أخرى فأن زرع نوع ما من البذور في غير وقته لا يعطي نتائج و لا محصول، و هذا راجع لوجود علاقة بين الاثنين، و إذا علمنا هذا علمنا بالتالي إن نقد الأشاعرة لا يلزم أصحاب الطبائع.